

JAKÝ JE „LEVINASŮV JUDAISMUS“?

DITA RUKRIGLOVÁ, Ústav filosofie a religionistiky FF UK, Praha, Česká republika

RUKRIGLOVÁ, D.: The Nature of „Levinas' Judaism
FILOZOFIA 61, 2006, No 8, p. 601

The paper focuses on two „faces“ of Levinas' Judaism. First, the author mentions Levinas' significant biographic moments to suggest how rich and deep were the sources that influenced him from his early childhood: Latvian Judaism represented especially by the gaon of Vilno and the so called *Musar* movement, Russian secondary school, university education in France and Germany, tragedy of shoa and importance of Alliance Israelite Universelle. Next, the author analyses „traditional“ and „extra-traditional“ aspects of Levinas' thought. She concludes that Levinas' Judaism conserves the traditional (actual and modern, nevertheless) reading of Bible as well as Talmud, while adopting the Greek methods of approaching philosophical texts. These multiple aspects of Levinas' Judaism do not simply stand in juxtaposition, but make an original synthesis.

Key words: Levinas – Judaism – Bible – Talmud

Emmanuel Levinas zůstal celý život věrný oběma svým inspiračním zdrojům – judaismu i řeckému myšlení. Na tom se shodují všichni znalci a komentátoři jeho díla. Smíšením obou tradic pak vznikla jeho originální filosofická koncepce. Levinasův osobní vztah k těmto tradicím byl ovšem odlišný. Zatímco řecké myšlení na základě vlastní volby *studoval* na univerzitách ve Francii a v Německu, Židem se narodil a jako Žid po celý život *žil*, „aniž by pro to musel učinit nějaké zvláštní rozhodnutí“ ([6], 66). Přitom se nezdá, že by kdy pocíťoval palčivost problému identity, který byl a je v židovské populaci v Evropě neustále přítomný. Bezpochyby jej však znepokojovala otázka autenticity: Co může a má Žid udělat v poválečné Francii? Zdá se, že Levinasovou odpovědí na tuto výzvu je právě spojení *řeckého myšlení a judaismu* do podoby *řeckého myšlení judaismu* a zároveň uchopení řeckých motivů skrze židovský pohled na svět.

O různých aspektech a motivech judaismu napsal Levinas mnoho textů. Jaký je ale judaismus Levinasův? Na tuto otázku není možné dát uspokojivou, natož vyčerpávající, odpověď, protože jeho texty, a zvláště ty se specificky židovským obsahem, nejsou pro člověka, který do hloubky nezná židovskou tradici, snadno uchopitelné. Následující příspěvek si proto neklade za cíl než uvést některé historické události a naznačit, jak Levinase v různých etapách jeho života ovlivnily a jak přispěly k formování jeho „specifického“ judaismu.

Je Levinasův judaismus tradiční nebo stojí mimo tradici? A je vůbec možné v krátkosti definovat tradiční a netradiční pojetí judaismu? Slovníková hesla většinou uvádějí dvě možnosti, jak tomuto pojmu porozumět. (a) V užším náboženském smys-

lu lze termínem judaismus chápat víru v jednoho Boha zakotvenou ve zjeveném písmu, Tóře. K vyznání monoteismu se dále váží morální příkázání, specifická legislativa rozpracovaná v Talmudu a pozdější rabínské literatuře, množství zvyků a tradic. K tomu všemu se ve středověku připojuje ještě židovská mystika, tj. kabala. (b) Judaismem v širším slova smyslu je pak obvykle označován kulturní a sociální systém vzešlý z náboženství synů Izraele, jehož je možné být členem i bez zjevné vazby k víře, náboženské praxi, hebrejskému jazyku nebo státu Izrael.

Za zmínku přitom stojí, že samotný pojem „judaismus“ nemá v hebrejštině přesný ekvivalent. Uměle byl vytvořen termín *jahadut*, který kromě obou zmíněných charakteristik zahrnuje i ideu „židovstva“ jako celku židovského národa. Slovní spojení „tradiční judaismus“ rovněž není samozřejmé. Tradiční judaismus bývá nejčastěji popisován jako „nikoli náboženství, nýbrž způsob života“ ([9], 77). Ten je zachycen v Tóře (Psaném zákoně) a Talmudu (Ústním zákoně) a dalších starověkých pramenech. Už v talmudském období učenci jasně stanovili tzv. *haškafat olam* (světonázor), včetně definic obtížně uchopitelných pojmů jako jsou pravda, spravedlnost, mír, stvoření, bratrství, apod. Další vývoj judaismu do této obširné tradice, jejíž pevný rámec tvoří vlastně „pouze“ Písmo, přinesl a zahrnul karaitskou herezi, klasickou i luriánskou kabalu a různé podoby chasidismu. Všechny tyto odchylky či novátorská hnutí se na jednu stranu nacházejí pevně zakotveny v tradici skrze texty, a na stranu druhou jsou částečně netradiční, a to především z důvodů odlišné praxe. Otázkou ovšem zůstává, zda je možné do tohoto mohutného proudu, který, zdá se, téměř vše absorbuje a přetaví, zahrnout i některou z podob řecké filosofie, tzn. impulsy, které nepocházejí přímo z judaismu samotného.

Životopisné momenty. Levinas pocházel z Litvy, kterou sám charakterizoval jako zemi „posledního z nejudoševnělejších talmudistů“ ([6], 63). Měl přitom na mysli slavného gaona z Vilny, což naznačuje, že rodnou zemi spojoval především s židovskými velikány, jejichž věhlas nejenže po jejich smrti nevymizel, ale naopak nadále vzrůstal. Levinasův otec se však i s rodinou odstěhoval za hranice židovského ghetta v Kaunasu do „litevské“ části města a jazyk, kterým se doma mluvilo, byla ruština. V této souvislosti se zcela opodstatněně uvádí, že to byla právě četba Puškina, Lermontova, Tolstého a především Dostojevského, která vzbudila Levinasův zájem o metafyzické otázky. Emmanuel i jeho dva bratři se učili hebrejsky a pod vedením domácího učitele se seznamovali s Tórou. Rodiče chlapcům dokázali zajistit učitele hebrejštiny i po vypuknutí 1. světové války, kdy celá rodina z Kaunasu uprchla a po několika měsících hledání našla útočiště v ukrajinském Charkově, kde zůstala až do roku 1920. Zde také Levinas absolvoval ruské lyceum, kam byl se štěstím přijat i přesto, že v ročníku byl již naplněn *numerus clausus* umožňující studium jen pěti židovským uchazečům.

Ve Strasbourgu, kam posléze odchází na univerzitu, se seznamuje s francouzským jazykem, kulturou i myšlením. Alsásko a Lotrinsko ovšem představovaly už v době před 1. světovou válkou, ale zejména bezprostředně po ní, cíl mnoha tisíců Židů z východní Evropy. Díky těmto přistěhovaleckým vlnám získali východní Židé

ve Francii početní převahu a velikostí tak předčili i židovské komunity usídlené na jihu Francie, které v průběhu středověku postupně přicházely jednak ze Španělska a také z Portugalska ([8], 160 – 161). Levinasův osud z tohoto pohledu nebyl nijak výjimečný. Vlny přistěhovalectví přinesly do Francie, často přes Německo, i jiné známé osobnosti: Alexandr Koyré navštěvoval před příchodem do Francie kursy E. Husserla v Göttingenu, Alexandr Vladimirovič Koževnikov (Alexandre Kojève) přichází do Paříže poté, co studoval pod vedením K. Jasperse v Heidelbergu a rovněž Jacob Gordin, který se podobně jako Levinas snažil o spojení západního myšlení s ortopraxí judaismu, utíká z Berlína do Francie před Hitlerem.¹

I když se Levinas stal z pohledu státu Francouzem – v roce 1931 získal státní občanství a absolvoval vojenskou službu –, až do nástupu nacismu každoročně navštěvoval rodinu v Litvě a rovněž se tam vracel ke „svým hebrejským knihám“.² Ze Strasbourgu odešel do Paříže, kde začal pracovat pro Alliance Israélite Universelle, dodnes aktivní instituci založenou roku 1860 s cílem pomáhat Židům v zemích, v nichž neměli zaručena občanská práva. Prvořadým úkolem Alliance v době jejího vzniku bylo budování francouzských škol pro židovské děti a mládež a celková modernizace židovských obcí v severní Africe a na Blízkém východě. V Allii se Levinas aktivně zapojil do programu obnovy tradiční židovské vzdělanosti. Teoreticky se i nadále věnoval otázkám postavení židů v dějinách a reagoval na ohlašující se hitlerismus. Ve třicátých letech publikoval výhradně v židovských periodikách podporovaných Allii; jedinou výjimku tvořila stať „De l'évasion“, která byla uveřejněna v *Recherches Philosophiques* v roce 1935.

Po válce, v níž zahynuli všichni jeho příbuzní v Litvě, se opět – intenzivněji a nově – přimyká k tradičním textům judaismu. Jeho přítel, dr. Nelson, sám ovlivněný v té době ještě živoucím alsaským judaismem, jej seznámil s nevšedním a charismatickým talmudistou Šušanim (vlastním jménem Hillel Perelman), který se Levinasovi stal na několik let přísným učitelem. Vedl jej k tomu, aby dokázal „rozfoukat řehavé uhlíky textů a dal zaplát smyslu“.³ Studiu talmudu, s nímž začal v relativně pozdním věku, Levinas věnoval čím dál tím více času. Ke stránkám Talmudu se vztahoval, jak sám uvádí, „nikdy ne jako k předmětu, ale vždy zachovávaje jejich vlastní podstatu“.⁴ Objevování staro-nové inspirace si ovšem nenechal pro sebe. Od roku 1946, kdy se stal ředitelem École Normale Israélite Orientale (l'ENIO), pravidelně pořádal sobotní talmudická čtení a, počínaje rokem 1957, se účastnil každoročních Setkání židovských intelektuálů (les Colloques des annuels des intellectuels juifs). Publikoval člán-

¹ „[Gordin] byl jedním z těch, kdo svým učením a přítomností určovali... směr nabraný skrze duchovní a intelektuální život ve Francii od Osvobození až k integrálnímu judaismu, univerzálnímu judaismu-kultuře, judaismu-účastníku-dialogu s moderním světem, judaismu, jenž nelze nechat stranou.“ Viz Levinasův článek „Jacob Gordin“. In: *Difficile liberté*, s. 219 – 224, věnovaný 25. výročí Gordinovy smrti.

² Stručná ale výstižná bibliografie proložená Levinasovými citacemi se nachází na www.levinas.co.il

³ Viz www.levinas.co.il

⁴ Viz www.levinas.co.il

ky s židovskou tematikou, které později souborně vyšly v podobě knih *Obtížná svoboda* (*Difficile liberté*, 1963), *Čtyři talmudická čtení* (*Quatre lectures talmudiques*, 1968), *Od posvátného ke svatému, pět nových talmudických čtení* (*Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, 1977), *Za veršem, talmudická čtení a rozpravy* (*L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, 1982), *V hodině národů* (*A l'heure des nations*, 1988) a *Nová talmudická čtení* (*Nouvelles lectures talmudiques*, 1996).

Tradiční judaismus? Levinasův judaismus bezesporu *tradiční* je, a to i v ryze náboženském i v širším slova smyslu. Čerpá totiž z pokladnice židovských textů a mísí v sobě hned několik tradičních proudů. Prvním z nich je judaismus *litevský*. Ten se v 18., 19. a na počátku 20. století, tzn. v době, s níž Levinas ještě částečně vešel do osobního žitého kontaktu, vyznačoval výrazným příklonem k racionalitě a nesouhlasem až opovržením, které vyjadřoval na adresu mysticky orientovaného východoevropského chasidismu. Rozličným chasidským skupinám byla v oné době společná víra v nadpřirozené schopnosti *cadika* (rebeho, tj. náboženského vůdce) a v jeho přímé spojení s božským světlem. Mystická zanícenost a angažovanost tak byla vyvyšována nad studium textů. Vůči chasidskému novátorství se zvedla vlna ostré kritiky a v čele odpůrců stanul již vzpomínaný učenec Elija (gaon) z Vilny (1720 – 1797). Sřety mezi oběma tábory nezůstaly na úrovni teoretických debat, ale oboustranná řevnivost přerostla až do podoby vzájemných exkomunikací a dokonce i udání litevským úřadům. Náboženské neshody ustaly až po gaonově smrti a na počátku 19. století reagovali opoziční rabíni na úspěchy chasidismu formováním nového sociálně náboženského fenoménu, který bývá označován jako *musarské* (morální) hnutí,⁵ jež v sobě spojovalo přísné etické chování s intenzivním studiem rabínských textů.

Z tohoto krátkého nástinu by mělo vyplynout, že Levinas jako chlapec vyrůstal v dozvuku v zásadě etického a zároveň racionálního judaismu, který se uzavíral mystickým hnutím a kabale. Tento typ judaismu lze bez váhání označit rovněž za *maimonidovský*. Ostatně obdiv k Maimonidovi, osobnosti, jejíž vědecká a systematická práce nemá v dějinách židovského národa obdoby, Levinas přímo i nepřímě vyjadřuje v mnoha ze svých článků a navazuje tak na významný proud v judaismu, který pokládá rozum v aristotelském smyslu za nejvyšší z lidských ctností.⁶ I když oba myslitele odděluje více než sedm století, je jim společná snaha vidět člověka realisticky a přitom nikdy nezapomenout na Toho, kdo jej přesahuje, tvoří a volá k činu a odpovědnosti.

Je třeba rovněž uvést, že Levinas v Litvě v chlapeckém věku citlivě vnímal i specificky *ruské* vidění světa a věděl o způsobu, jakým jsou témata, jež trápí široši-

⁵ Termín *musar* označuje morálku či morální učení, jehož cílem je zdokonalit člověka jak v myšlení tak i v jednání. Ideální náboženské chování je vázáno na ideální morální kodex ([9], 124 – 125).

⁶ „Hlupák nemůže být skutečně zbožný!“ E. Levinas: „Une religion d’adultes“. In: ([1], 30).

rou ruskou duší, vyjadřována v knihách ruských národních klasiků. I otázky dobra, zla, svědomí, svobody, utrpení i obrovská touha po lepším světě, jak jsou formulovány ve výpovědích knížete Miškina, Raskolnikova nebo bratří Karamazových, nacházejí odezvu v jeho pozdějších dílech.

Levinasův judaismus je také judaismem *traumatizovaným* válečnými událostmi 20. století. První světová válka a následné události v Rusku svět východních cadiků i jejich kritiků destabilizovaly a druhá ho zcela zničila. Východoevropské židovstvo v jeho tradiční formě přestalo existovat; štetly, paláce chasidských vůdců i obyčejné studovny Tóry a Talmudu nenávratně zmizely. Levinas a jeho generační souputníci šoa přežili a museli se s tragickými událostmi vyrovnat. Někdo volil cestu zřeknutí se judaismu a naprosté asimilace. Levinas nerezignoval a obrátil se o to usilovněji k živoucí minulosti zachycené na tisících stranách Talmudu a rabínské literatury.

Nebudeme proto daleko od pravdy, uvedeme-li, že Levinasův judaismus je také judaismem *talmudickým*. Přitom však lze Levinasovo čtení a výklad Talmudu označit za příklad filosofické hermeneutiky. Levinas si vybírá verše či pasáže, objevuje v nich filosofické otázky a tvoří tak vlastně filosofické midraše reagující na aktuální problémy doby. Jeho přístup k tradičním textům, byť výrazně filosofický, ovšem neprotiřečí jejich původnímu náboženskému významu a ani ho nepotlačuje. Levinas se neopírá výlučně o náboženství, není filosofem judaismu, je náboženstvím inspirován, kriticky domýšlí biblické motivy a potvrzuje, že rozum se může nechat inspirovat proroky. Levinasovo čtení Talmudu je také třeba vidět z pohledu jeho již vzpomenuté role v obnově židovské vzdělanosti. Snaží se o nové posílení válkou v základech otřesené židovské existence. Po událostech šoa se snaží o rehabilitaci tradičních hodnot a zároveň si je vědom toho, že svět se po Druhé světové válce změnil a že židovská studia musejí reflektovat moderní dění. I zde se setkáváme s Levinasovým důrazem na racionalitu a na snahu vidět problémy ve skrytých souvislostech. Jeho tvrzení, že „žid Talmudu má mít přednost před židem žalmů“⁷ pak lze chápat jako zřetelné přitakání rozumu a odhodlanosti k novému budování před odezdaností.

Není bez zajímavosti, že se při interpretaci Talmudu Levinas setkal i s obviněním z přílišné odtažitosti až nevědeckosti. Nekladl si však za cíl podrobit biblický nebo talmudický text vědeckému nebo nevědeckému zkoumání. V návaznosti na mnohasetletou tradici čte Talmud po svém, to znamená, že respektuje text, který je písemně zachycenou diskusí generací rabinů, jež většinou nevede ke konečnému řešení nastolených otázek, a sám do této diskuse přispívá, aby skrze jeho interpretaci zazněl dosud neobjevený a ne-samozřejmý motiv ústního Zákona.⁸

⁷ Levinas, E.: Comment le judaïsme est-il possible?. In: ([1], 320).

⁸ Levinasův přístup k Talmudu je někdy přirovnáván k Buberovu vztahu k chasidismu. Buber v *Chasidských vyprávěních* vypovídá o způsobu života východního židovstva se zápallem i citlivě, aniž by si ovšem činil nárok podat o tématu vědeckou studii. Rozdíl v jejich přístupu k různým aspektům tradice však spočívá především v tom, že Buber měl v úmyslu chasidismus popularizovat, a to pro nežidovského čtenáře, kdežto Levinas čte Talmud s relativně malou skupinou zájemců a píše o něm pro nevelký okruh poučeného publika.

Netradiční judaismus? Levinasův judaismus je i specifický a výjimečný, a tedy v jistém smyslu, jak se zdá, netradiční. To proto, že při interpretaci tradičních textů pracuje „řeckou metodou“ a spojuje, jak bývá často metaforicky vyjadřováno, Jeruzalém s Athénami. I když moudrost synů Izraele a Řecka vycházejí z odlišných kulturních prostředí a jsou nesené jiným jazykem, Levinas se je nepokouší usmířit, neboť obě se podle jeho slov nacházejí v základu Evropy a vytvářejí tvůrčí napětí. O odlišnosti řeckého a židovského myšlení se nevyjadřuje, protože se domnívá, že *logos* je jim oběma společný. A nejen to, uvádí, že *logos* je univerzálním médiem každého rozumového chápání.⁹ Litevsko-talmudický důraz na racionalitu je tak při interpretaci tradičních textů Levinasem přenesen na univerzální rovinu veškeré lidské racionality.

Levinas do řecké tradice, pro niž je podle něj charakteristické „Řečené“ (*le Dit*), vnáší nový motiv „Říkaného“ (*le Dire*), to znamená slova, které neustále přichází a jest. To ovšem neznamená, že by přenášel či převáděl do řečtiny hebrejské koncepty. Je zde spíše patrná snaha po zachování tenze mezi dvěma póly západní civilizace a po konfrontaci dvou stejno-hodnotných tradic, přičemž se tato konfrontace odehrává na společné půdě *logu*.

Do takto připraveného média Levinas následně přivádí ideu toho, co sám považuje za nejdůležitější, o čem hebrejská tradice hovoří a co tradice západní opomíjí či přímo potlačuje: ideu Nekonečna. Na jednotném základě *logu* a prověřenými řeckými nástroji analyzuje ideu absolutně Jiného a tvoří svůj koncept Druhého člověka jakožto reprezentace ideje Jinakosti (Transcendence). Specificky židovský motiv zodpovědnosti, vyvolenosti, lásky a starosti (snad částečná reflexe *musarských* ideálů) a z toho plynoucí upřednostnění etiky před ontologií jsou představovány v univerzálním prostředí racionality.

I když se může zdát, že právě v propojování neidentických konceptů spočívá Levinasova originalita a přesah za hranice tradičního judaismu směrem k univerzalitě, není to zcela pravda. Spojování hebrejských a řeckých motivů v judaismu vlastně není ničím novým. Více či méně úspěšně se o ně pokoušeli racionalisticky smýšlející rabíni již od středověku a Levinas tak jistým způsobem kráčí v jejich šlépějích.¹⁰ Tak jako oni se snaží o propojení tradic tam, kde je to možné, tzn. tam, kde existují pevné styčné body. V Levinasově pojetí je tím nezákladnějším pojítkem koncept božství, a to jak v abstraktním filosofickém smyslu tvůrce-hybatele, odosobněného a jednoho boha, jenž je jakýmsi protipólem bohů panteonu, tak i v konkrétním naléhavém významu osobního Boha monoteistické víry, Boha, jenž volá k odpovědnosti, Boha Abrahama, Izáka a Jákoba. Chce tím naznačit, jak jsou si Abrahamovo odmítnutí idolů a vyslyšení výzvy Stvořitele blízké s filosofickým odhlédnutím od bezpočtu božstev a vytvořením racionálního konceptu jednoho tvůrce-hybatele universa. Levinas, který rád užíval silná a často paradoxní tvrzení, charakterizuje obě zmíněná poje-

⁹ E. Levinas: *Israël et l'universalisme*. In: ([1], 230).

¹⁰ K problematice přenosu a akceptace řecké filosofie ve středověkém judaismu viz např. článek Ch. Touatiho „Spor o studium světských věd a filosofie v letech 1303 – 1306“. In: *Filozofia*, 5/54, 1999, s. 296 – 306.

tí božství termínem ateismus: „Monoteismus ohlašuje průlom v jisté koncepci posvátného. Nesjednocuje, ani nehierarchizuje... nepoznatelné a mnohé bohy; popírá je. Vzhledem k božskému, které ztělesňuje, není než ateismem.“¹¹

Další z celé řady styčných bodů Jeruzaléma a Athén je Levinasem tolik zdůrazňovaná univerzalita rozumu. Ovšem i v tomto ohledu je náš autor následovníkem Maimonidovým, který se, a to vůbec ne jako první z rabínských autorit, za postulování tzv. rozumové složky duše přisuzované všem lidem, snažil vidět to společné v odlišných kulturách a tradicích. Středověký myslitel rovněž hledal společný základ učení „dávnych mudrců“, jimiž měl na mysli Platóna a Aristotela, a monoteistické víry.¹² Cesty Řeků i synů Izraele, zdá se, vedou k jedné Pravdě již mnohá staletí. Přestože Levinasovo přispění k propojování odlišného je originální, i tak je lze zařadit do velké náruče „tradičního judaismu“.

Filosofický judaismus tohoto myslitele se od padesátých let 20. století setkával s rostoucím zájmem, a to nejen ve Francii. Levinas ovlivnil generaci šedesátých a sedmdesátých let v Itálii, Německu, Izraeli i v dalších zemích. Koneckonců, obdivná vlna k nově formulovaným etickým tázáním s příchutí náboženského apelu zasáhla i porevoluční Česko-Slovensko, kde byla v devadesátých letech přeložena a vydána většina jeho filosofických textů, včetně několika statí věnujících se eticko-náboženské tematice.¹³ Neotřelý filosofický koncept samozřejmě vyvolal kritické reakce. Některé se týkaly samotných kořenů přístupu k tradičním textům a kladly si otázku, zda se autorem tolik zdůrazňovaná morální a sociální odpovědnost skutečně nachází ve středu zájmu všech židovských intelektuálních tradic a může být vydávána za „pravé“ myšlení judaismu, nebo zda se jedná pouze o Levinasovo zobecnění jistých tendencí židovského myšlení. Jiné kritické připomínky mířily na konkrétní články Levinasova systému. Paul Ricœur například s Levinasem polemizoval ohledně smysluplnosti a využitelnosti objektivujícího čtení Bible a zástupce mladší generace jeho žáků, Alessandro Guetta, nabízí možnost rehabilitace historie, kterou Levinas chápe výhradně jako totalizující a zpětně dávající význam každému okamžiku života člověka. Levinas skutečně hledá alternativu k absolutnímu idealismu, a proto se jeho Druhý (Bůh) nachází „mimo“ historii a každý moment lidského života je tak vážen vně času. A podobně – ahistoricky – se Levinas vyjadřuje i o Bibli.

Bible. Bibli Emmanuel Levinas nazývá „knihou par excellence“ ([6], 113). O židovské Bibli (Tanachu) lze v prostě popisném duchu prohlásit, že se skládá ze tří typů textů: Tóry, Proroků a Spisů. U téměř každého textu je možné určit autora a alespoň přibližné datum redakce. Židům Tóra přináší svědectví o počátku jejich národa, o vyvolení, o generacích králů. Prorocké spisy pak potvrzují pravdivost Bo-

¹¹ E. Levinas: *Une religion d'adultes*. In: ([1], 30).

¹² „Není náhodou, že cesta k syntéze židovského zjevení a řeckého myšlení byla mistrovsky připravena Maimonidem, na něž se odvolávají židovští i muslimští filosofové.“ E. Levinas: *Une religion d'adultes*. In: ([1], 30).

¹³ Kniha *Etika a nekonečno* (ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1994) obsahuje výběr článků z *Obtížné svobody, Od posvátného ke svatému a Za veršem*.

žihó vyvolení a spisy hagiografické povahy zachycují historická vyprávění a mravoučná poučení v podobě často odlehčeného literárního žánru. Moderní historicko-kritický přístup a jazyková analýza napomáhají k lepšímu pochopení zvěstí, nemohou se však vyjádřit k jejich absolutní závaznosti, kterou jim připisují židé a křesťané. Bible bezesporu byla a je inspirujícím textem v oblasti teologie, morálky, legislativy i beletrie a... filosofie.

Levinasovy důvody, proč Bibli považuje za „výsostnou knihu“, nemají s výše uvedenou charakteristikou ovšem nic moc společného. Její výjimečnost spočívá v tom, že „přináší ono inspirované Říkané, jež vždy přesahuje doslovnost, v níž se stáčí do spirály“. ¹⁴ Levinas chápe Bibli jako živoucí literu, v níž spočívá duch a jíž je proto možné neustále klást nové aktuální otázky. Bible tak není ani dokumentem doby ani nedotknutelným uctívaným idolem, ale textem, který se sám dává k exegezi, který k výkladu sám vyzývá. Je to text, jehož smysl částečně znehybněný skrze zapsanou formu neustále proráží a trhá texturu, jež ho zachycuje ([3], 136). Bible může něco sdělovat, protože je, tak jako jakýkoli jiný text, zapsána v nějakém grafickém modu. To však, co je na ní výjimečné a nepřekonatelné a s čím se u jiných textů podle Levinase nesetkáváme, je, že ona sdělovat chce, že po sdělování touží.

Bible podle Levinase říká více, než je v ní napsáno. Vše Řečené (*le Dit*) je v ní pře-řečeno či znovu Říkáno (*le Dire*) a vede pozorného čtenáře stále hlouběji k novým významům. Levinas, jak bylo uvedeno výše, neusiluje o vědeckou analýzu Písma jakožto ustrnulého, to znamená jednou pro vždy písemně zakonzervovaného a neměnného, textu. To totiž ani není možné, protože Písmo je pro Levinase stále autentické, připravené ke sdělování. Vědecká analýza (a zde má na mysli i Spinozův *Teologicko-politický traktát* nebo *Wissenschaft des Judentums* počátku 19. století) dokáže velmi spolehlivě vysledovat a popsat vlivy, které při redakci hrály nějakou roli, nehovoří však o Pravdě, která texturou prosvítá. ¹⁵ To ostatně opět připomíná jeden z Maimonidových motivů, kdy v úvodu k *Průvodci tápajících* alegoricky hovoří o zlatém jablku obaleném jemnou stříbrnou sítkou. Zkušené oko síť prohlédne a v hloubi spatří její zlatý obsah ([5], 19).

Pro Levinase je nesmírně důležité sdělení, poslání a smysl, ne vždy srozumitelného, biblického textu. Historickou nebo lingvistickou analýzu v zásadě odmítá, je pro něj pouhým bez-smyslným gramatickým cvičením. ¹⁶ Různí čtenáři bez berliček moderní textové analýzy v Bibli odhalují jen za pomoci vlastního úsudku a znalosti komentářů, co je určeno právě jen jim. A stejně tak i jeden čtenář může v jednom verši odhalovat nové a nové významy. A to u žádného jiného než inspirovaného textu v takové intenzitě a do takové hloubky není možné. Tímto způsobem pro Levinase vzniká tradice: tradice „jako místo, kde zaznívají harmonie řečeného (*dit*), kde každý

¹⁴ „Elle porte un Dire inspiré que excède toujours la littéralité où il se love.“ In: ([7], 24).

¹⁵ E. Levinas: *Judaïsme*. In: ([1], 43).

¹⁶ Viz E. Levinas: *Les cordes et le bois, Sur la lecture juive de la Bible*. In: ([4], 192). Ke kritice „čtení-vyznání“ bez objektivujícího odstupu prostředkovaného moderní textovou analýzou viz např. P. Ricœur, *Herméneutique, Les finalités de l'exégèse biblique*.

jeden život oduševňuje písmena textu svou inspirací“ ([4], 192). Pro ilustraci v tomto kontextu připomíná, jak lze pohlížet na Pesachovou noc. Na jednu stranu je možné analyzovat všechny rituály – proč se jí nekvašené chleby a hořké byliny a pijí čtyři poháry vína – na stranu druhou, a pro Levinase je právě tato zásadní, se má oné noci každý Žid cítit, jakoby to byl on sám, kdo z Egypta utíká. Náš autor pochybuje o tom, že by filologie mohla k výkladu Bible něco nového a podstatného přinést: „Cožpak loď Písma, jež je unášena širým mořem rabínské dialektiky, může být uvržena do nebezpečí bouřemi několika filologů, kteří až po čáru ponoru ničemu nerozumí!“ ([4], 196).

Levinas o Bibli dále říká, že je zásadní pro myšlení.¹⁷ Čte ji tradičním způsobem, tzn. spolu s komentáři a objevuje v ní myšlení, univerzální myšlení, ne víru, která by byla přívěskem emocí ([7], 24). Ponoření se do četby Bible je pro našeho autora navýsost intelektuálním činem. Skrze Písmo člověk navazuje vztah – ryze osobní a zároveň univerzálně racionální – ke světu a jeho Stvořiteli. „Vztah mezi Bohem a člověkem není sentimentálním přijímáním v lásce vtěleného Boha, ale vazbou mezi duchy (esprits), a to prostřednictvím učení, tj. Tóry. Je to právě slovo (parole), ne-vtělené od Boha, které živého Boha mezi námi potvrzuje.“¹⁸ Levinas čte Bibli, jak jinak, hebrejsky, protože pouze hebrejšтина dokáže pozorného a připraveného čtenáře přivést ke skutečné úrovni (úrovním) biblických a rabínských textů, k tomu, „co je nejhlubší z Bytí“.¹⁹

Nejen ve specificky židovských textech ale i v odborných filosofických statích Levinas hájí právo moderního myslitele uvádět citace z Bible a Talmudu, stejně jako souhlasí s tím, když filosofové citují básníky. Zde má s největší pravděpodobností na mysli Heideggera, v jehož textech nacházíme četné odkazy na dílo Hölderlina či Trakla. Levinas odkazy na náboženské texty ovšem nepovažuje za důkazy ani za argumenty, ale jsou to pro něj svědkové tradice a zkušenosti, kterou západní myšlení zapomnělo.²⁰ S biblickými verši proto nezachází jako s potvrzením svých závěrů, ale jako s impulsy k promyšlení něčeho nového.

Závěr. Levinasův judaismus má mnoho tváří. Některé jeho rysy jsou novým, originálním přínosem k dějinám myšlení, u jiných je možné (lépe a podrobněji než v tomto krátkém příspěvku) vysledovat jejich historický podklad. Levinasův judaismus v sobě nenesé nic apologetického ani servilního, nehájí náboženství synů Izraele před útoky příslušníků jiných náboženství, ale na univerzalitě slova, *logu*, staví koncept toho, co je Přesahující, Neuchopitelné a co je zároveň stále Přítomné, ať už

¹⁷ La Bible est essentielle à la pensée. In: ([6], 113).

¹⁸ E. Levinas: Aimer la Thora plus que Dieu. In: ([1], 192).

¹⁹ E. Levinas: Comment le judaïsme est-il possible? In: ([1], 322).

²⁰ E. Levinas: Les sciences humaines. In: ([2], 95 – 98).

v Tóře nebo ve tváři Druhého člověka. Levinasův judaismus představuje silný a strhující proud v mohutném řečišti dalších toků vlévajících se do moře moderního a židovského judaismu.

LITERATURA

- [1] LEVINAS, E.: *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel 1995 (1. vydání 1963).
- [2] LEVINAS, E.: *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana 1972.
- [3] LEVINAS, E.: *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit 1982.
- [4] LEVINAS, E.: *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana 1987.
- [5] MAIMONIDE: *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*. Traduit de l'arabe par Salomon Munk. Paris: Verdier 1979 (1. vydání 1856).
- [6] POIRIÉ, F.: *Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?* Lyon: La manufacture 1987.
- [7] CHALIER, C.: *Levinas, L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel 1993.
- [8] BARNAVI, E. (ed): *Atlas univerzálních dějin židovského národa od časů biblických praotců do současnosti*. Praha: Victoria Publishing. Překlad Dušan Zbavitel 1995.
- [9] NEWMAN, J. – SIVAN, G. (ed): *Judaismus od A do Z, Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer 1992.

Odkazy na internetové stránky:

Institut d'études Levinassiennes, Jérusalem: www.levinas.co.il

Association pour la célébration du Centenaire d'Emmanuel Levinas: www.levinas100.org

Dita Rukriglová, PhD.

Ústav filosofie a religionistiky FF UK

nám. Jana Palacha 2

116 38 Praha 1

Česká republika